

POLITISK RETTFERDIGHET OG POLITISK VENNSKAP I DEN NIKOMAKISKE ETIKK

Av Øyvind Wiik Halvorsen

1. Innledning

Bok V av Aristoteles' *Den nikomakiske etikk* (*NE*) er viet spørsmål om rettferdighet (*dikaioynē*). Aristoteles omtaler rettferdighet som den mest fullstendige dygd, blant annet fordi rettferdighet kan brukes overfor andre, og ikke bare en selv (1129b1, 31–33). Rettferdighet er det som holder samfunn sammen og sikrer likhet mellom borgere. I innledningen til sin oversettelse av *NE* hevder Joe Sachs at selv om Aristoteles rangerer rettferdighet høyt som dygd, blir rettferdighet samtidig behandlet som

... something inherently inadequate, a condition of the soul that cannot ever achieve the end at which it aims. Justice concerns itself with the right distribution of rewards and punishments within a community. This would seem to be the chief aim of the lawmakers, but Aristotle says that they do not take justice as seriously as friendship. They accord friendship a higher moral stature than justice (1155a, 23–4). It seems to me now that Aristotle does too, and that the discussion of friendship in Books VIII and IX replaces that of justice. (Sachs 2002:XXIII)

Sachs argumenterer for at det er vennskapet Aristoteles tillegger høyest moralsk status, og som konsekvens erstattes rettferdighet med vennskap som den fremste og mest fullstendige dygden. Både rettferdighet og vennskap angår mange av de samme spørsmålene, men ifølge Sachs er rettferdighet etter Aristoteles' syn kun en nødvendig dygd, mens vennskapet også er edelt. I Aristoteles' forstand er det edle også det gode (Sachs 2002:XXV). Sachs hevder dermed at for Aristoteles er rettferdighet en dygd som ligner vennskap, men som kun angår og er rettet mot å oppnå *nødvendige* ting, ikke edle og gode. Den eksplisitte diskusjonen om rettferdighet får slik en negativ karakter, mens den faktiske «rettferdighetsteorien» til Aristoteles er å finne i *NE* bok VIII og IX som er viet drøfting av ulike vennsapsrelasjoner.

Denne artikkelen vil undersøke forholdet mellom rettferdighet og vennskap i *NE*. Mer presist tar jeg utgangspunkt i Sachs' påstand, men vil nansere argumentasjonen hans ved å klargjøre hvordan Aristoteles' bruk av begreperne rettferdighet og vennskap må forstås i en politisk kon-

tekst.¹ I artikkelen vil jeg argumentere for at Aristoteles utformer et politisk rettferdighetsbegrep som i hovedsak fungerer som et formalt rammeverk for å modellere upartiskhet. Politisk rettferdighet er dermed et «perspektiv» og et verktøy for at innbyggere skal kunne vurdere sin situasjon fra et standpunkt som frie og like borgere, og ikke som privatpersoner. Målet er å komme frem til «det like», en proporsjon som kan være enten geometrisk eller aritmetisk. Jeg er enig med Sachs i at et slikt politisk rettferdighetsbegrep kan hevdes å bare være nødvendig for et samfunn. Relasjonsforholdene borgerne imellom er derfor en allmenn variant av vennskap (*filia*). I kontrast til politisk rettferdighet og det allmenne vennskapet, utformes det i *NE* et begrep om «politisk vennskap». Politisk vennskap er basert på et prinsipp om «det rimelige» (*epieikeia*), og med den mer spesifikke vennsapsrelasjonen «samforstand» (*homonoiā*) som kjennetegn på borgernes forhold til hverandre. Jeg vil argumentere for at siden politisk vennskap innebærer en konsensus omkring bystatens grunnstruktur på et dypere plan enn det politisk rettferdighet produserer, er det rimelig å hevde at vennskap i denne betydningen tilbyr et høyere ideal enn rettferdighet. Det Sachs ikke utdypet grundig nok i sitatet ovenfor, er nettopp den politiske konteksten denne varianten av begrepet vennskap må forstås innenfor. Hoveddelen av artikkelen vil gå med på å klargjøre dette argumentet. I siste del vil jeg kort drøfte plassen til politisk uenighet i et fellesskap basert på politisk vennskap.

2. Politisk rettferdighet

I bok V deler Aristoteles rettferdighet inn i hovedkategoriene «allmenn» og «spesiell». Spesiell rettferdighet deles videre inn i underkategoriene *fordelingsrettferdighet* og *utvekslingsrettferdighet*. Det er utenfor denne tekstens rammer å drøfte alle argumentene Aristoteles tar opp i bok V.² Det er tilstrekkelig for mine formål å gi en oversikt over hvordan Aristoteles' rettferdighetsdygder for det første er politiske, ettersom de er knyttet til lov, og for det andre får en spesiell rettferdighetsfunksjon av et formalt rammeverk, eller perspektiv, for å modellere upartiskhet og komme frem til «det like». Spesiell rettferdighet bygger dermed

opp under innbyggernes selvforståelse som *borgere*, noe som innebærer å ta aktiv del i det politiske fellesskapet for å løse fordelings spørsmål.

2.1. Meta-dygdene allmenn rettferdighet

I første kapittel av bok V påpeker Aristoteles at «rettferdighet» og «urettferdighet» blir brukt på ulike måter og om forskjellige ting (1129a2, 25–30). Aristoteles hevder at «[b]åde den lovløse og den grådige og den ulike antas å være urettferdig» (1129a2, 32–33).³ Det urette konkretiserer seg i den lovløse, den grådige og den ulike (*anisos*). Ifølge Aristoteles er det rette det motsatte av det urette, nemlig det lovlige og det like (*isos*). «Det like» må i denne sammenheng forstås som tilsvarende «det rimelige» (eng. *fair*).⁴ Det knytter også an til den urettferdighets grådighet, for en som er grådig er samtidig urimelig. Forstår man det like som rimelig, er det en tilstand som kan oppnås ved hjelp av et rammeverk av prosedyrer. Dette vil bli drøftet i avsnittet om spesiell rettferdighet. Rettferdighet er altså det like og det lovlige. Aristoteles hevder imidlertid noe mer spesifikt om allmenn rettferdighet, nemlig at allmenn rettferdighet ikke er del av dygden, men *hele* dygden (1130a1, 9–10). Malcolm Schofield (2006) argumenterer for at dette må tolkes som at allmenn rettferdighet er en «super-virtue or meta-excellence which requires the



Illustrasjon: Susanne Bergø

exercise of many other fundamental virtues» (2006:315). Allmenn rettferdighet er følgelig noe som synliggjøres i handlinger når borgere gjør sin plikt *overfor fellesskapet*, og ikke bare for sin egen del. Mer presist er handlingene deres motivert av hensynet til det felles beste. Borgere kan for eksempel opptre modig i forsvar av bystaten av rent egoistiske grunner – de vil redde seg selv. Utøvelse av mot i forsvar av bystaten blir rettferdig når man viser mot fordi det er ens plikt å ønske å forsvare fellesskapet. Når borgere befinner seg i situasjoner der de andre dygdene er påkrevd, er det å utøve dem på bakgrunn av allmenn rettferdighet en perfeksjonering av de enkelte dygdene. Samtidig er situasjonen avhengig av at vedkommende besitter dygder som mot og besinnelse. Som Schofield skriver: «[T]here is *no* basic virtue you may *not* be required to exercise in acting justly» (2006:316). Hovedpoenget er at når borgere handler rettferdig, handler de på vegne av fellesskapet de tilhører, motivert av det felles beste. En slik forståelse av allmenn rettferdighet blir sentral når artikkelen senere tar for seg politisk vennskap, da denne kan sies å være en klarere realisering av allmenn rettferdighet enn hva politisk rettferdighet er.

Richard Kraut (2002:121) hevder at på samme vis som allmenn rettferdighet er dygd gjort for det felles beste, er den urettferdige i allmenn forstand en person som svikter fellesskapet). En borger som av feighet ikke vil forsvare bystaten, lider ikke bare av lasten feighet. Han kan også ifølge Kraut anklages for å være urettferdig i allmenn forstand fordi han svikter fellesskapet: «[W]hen we criticize someone for his injustice, what we mean is not that his own life is deficient, but that he shows too little regard for the community's norms and the well-being of its members» (2002:121). Det er i denne sammenheng at Aristoteles argumenterer for at det lovlige er det rette. Ifølge Aristoteles er det sammenheng mellom dygdene og det som lover påbyr:

Loven påbyr både å gjøre de verk den modige gjør, for eksempel ikke å forlate rekkene eller flykte eller kaste våpnene, og den besindiges verk, for eksempel ikke bedrive hor eller vise overmot, og den vennliges handlinger, for eksempel ikke slå eller baktale noen. ... Loven gjør dette riktig om den er rett formulert, og dårlig om den bare er lappet sammen. (1129b1, 20–25)

Godt formulerte lover påbyr atferd som samsvarer med dygdene, derfor kan Aristoteles si at «alt som er lovlig, på et vis er rett» (1129b1, 13). Det er følgelig en kobling mellom rettferdighet og politisk bestemte lover, og videre med

politikk som sådan. Allmenn rettferdighet kan dermed karakteriseres som en meta-dygd som særlig, men ikke nødvendigvis, konkretiserer seg i det lovlige, altså i politiske bestemmelser.

2.2. Spesiell rettferdighet som modellering av upartiskhet

Spesiell rettferdighet er ifølge Aristoteles den rettferdigheten som er *deler* av dygden (1130a1, 14–15). Som nevnt ovenfor blir spesiell rettferdighet inndelt i kategoriene fordelingsrettferdighet og utvekslingsrettferdighet, og disse er videre forsøk på å klargjøre prosedyrer for å oppnå «det like». Kraut (2002) argumenterer for at forståelsen av rettferdighet som «det like» er avgjørende for at Aristoteles kan plassere rettferdighet som en mellomvei i sitt etiske system. Den urettferdige personen er ikke fornøyd med sin egen like andel, men vil ha mer. Han godtar da at andre vil få mindre, noe som viser at «the just person, who is satisfied with an equal share, chooses something between what the unjust person allocates to himself (too much) and what he leaves for others (too little)» (Kraut 2002:102). Den urettferdige er en person som krever mer enn sin andel, altså en ulik andel. Formålet med spesiell rettferdighet er rent proseduralt å komme frem til resultater som ikke er ulike/urettferdige, men like/rettferdige.

Fordelingsrettferdighet angår fordeling av «ære, penger eller annet som skal deles mellom dem som deltar i statens fellesskap» (1130b1, 31–32). Aristoteles knytter en slik fordeling til mellomtingen mellom det ulike: «for i alle handlinger hvor det finnes et for mye og et for lite, finnes det også noe likt» (1131a1, 11–12). Det rette må være en mellomting i tillegg til noe likt, samt stå i forhold til sak og personer. Aristoteles utdyper dette argumentet slik: «For så vidt som det er en mellomting, må det være noe mellom for mye og for lite; for så vidt som det er likt (upartisk), forutsetter det to ting; for så vidt som det er rett, gjelder det bestemte mennesker» (1131a1, 16–18). I enkleste forstand er det snakk om en upartisk fordeling av to goder mellom to personer. Det avgjørende er hvordan personene står i forhold til hverandre, da like personer skal ha lik fordeling, mens ulike skal ha ulik fordeling. Konflikter oppstår når like personer får ulike deler, eller ulike personer får like deler. Det sentrale kriteriet for Aristoteles blir da at «det rette i fordelinger er at enhver får etter fortjeneste i en eller annen forstand» (1131a1, 25–27). Det er imidlertid et omstridt spørsmål om hva slags fortjeneste som skal ligge til grunn: «Demokratene sier at det er å være en fri mann, oligarkene at det er rikdom, andre at det er høy byrd, mens aristokratene sier at det er dyd» (1131a1,

28–29). Det interessante her er at Aristoteles ikke ønsker å utforme et substansielt rettferdighetsideal som skal klargjøre slike stridigheter, og som kan være gyldig i alle former for bystater. Fordelingsrettferdighet for Aristoteles er heller det han kaller «en slags proporsjon» (1131a1, 30), en fordeling må være proporsjonal overfor det som skal fordeles og de personene som godene skal fordeles mellom. Aristoteles omtaler denne typen rettferdighet som «geometrisk» (1131b1, 13), ettersom det rette i fordelings-spørsmål er proporsjonalt: «[D]et hele på den ene siden forholder seg til det hele på den andre siden som hver enkelt del til den andre tilsvarende» (1131b1, 13–15).

I motsetning til den geometriske forståelsen av rettferdighet, baserer utvekslingsrettferdighet seg på en *aritmetisk* forståelse. Aristoteles utdyper dette slik:

Den rettferdighet som gjelder samhandel mellom mennesker, er riktignok en form for likhet, og urettferdigheten for ulikhet, men ikke ifølge den nevnte proporsjon, men derimot ifølge den aritmetiske. Det gjør nemlig ingen forskjell om en god mann har ranet en dårlig mann eller en dårlig mann en god. (1132a1, 1–3)

Uttekslingsrettferdighet tar dermed ikke hensyn til personenes stilling, men forholder seg bare til handlingen eller skaden som er begått. Dommere i slike saker har i oppgave å utligne ulikheten. Lidelse eller skader måles i «vinning» og «tap», og dermed er det like igjen en mellomting mellom for mye og for lite. Med Aristoteles' ord: «[V]inningen og tapet står overfor hverandre som overskudd og mangel; mer av det gode og mindre av det onde er vinning, det motsatte er tap. En mellomting mellom dem er det like, som vi sier er det rette» (1132a1, 15–17). Etter en samhandling eller utveksling skal partene hverken sitte igjen med mer eller mindre enn de hadde før samhandlingen. Samhandling mellom mennesker kan være frivillig, for eksempel en handelstransaksjon, eller ufrivillig som tyveri. I tilfeller der samhandlingen er ufrivillig, gjenoppretter utvekslingsrettferdigheten den opprinnelige tilstanden. Slik er det ingen av partene som sitter igjen med hverken for mye eller for lite, og man har oppnådd det som er likt.

Både fordelingsrettferdighet og utvekslingsrettferdighet er prosedyrer for å oppnå «det like». Aristoteles utformer dermed et knippe *formale* rettferdighetsideal som gjør det mulig for borgere å se og diskutere sin egen situasjon fra et forholdsvis upartisk ståsted. De er formale i den forstand at de i hovedsak klargjør hvordan en kan oppnå «det like», uten å bestemme innholdet i for eksempel «fortjenesten» som skal legges til grunn. Charles M.

Young (2006) argumenterer for at spesiell rettferdighet fungerer som et særskilt *perspektiv*: «Aristotelian particular justice invites us, in conducting our relationships with others, to assume a perspective from which we view ourselves and those others as members of a community of free and equal human beings, and to decide what to do from that perspective» (2006:196). Det upartiske perspektivet tjener til at innbyggere kan handle på bakgrunn av å være frie og like borgere i et politisk fellesskap, og ikke som privatpersoner. Dette forutsetter at det upartiske perspektivet er bygget inn i «our thoughts, feelings, desires and choices» (Young 2006:196). Young argumenterer for at de ulike formene for spesiell rettferdighet muliggjør at vi selv kan innta rollen som megler i saker vi er involvert i, ved å internalisere det upartiske perspektivet: «The arbiter assumes a disinterested perspective on the matter, seeing us only as two members of a community of free and equal persons, each with our own needs and interests. ... [T]his is a perspective that is open to each of us, independently of our actually submitting our case to a third party» (Young 2006:194). Meglerens upartiske perspektiv er tilgjengelig for oss når vi betrakter hverandre som frie og like borgere. Borgerne vil følgelig være interessert i å oppnå løsninger som er til det beste for begge parter. Den geometriske proporsjonen som legges til grunn for fordelingsrettferdighet og den aritmetiske, for utvekslingsrettferdighet utelukker alle andre hensyn enn de kvantitative, noe som gjør det mulig å diskutere spørsmål i et upartisk språk.

I kapittel 6 i *NE* utdyper Aristoteles sammenhengen mellom rettferdighet og politikk. Aristoteles skriver at politisk rettferdighet «finnes blant mennesker som lever sammen med sikte på selvstendighet, mennesker som er frie og like enten i proporsjonalt eller aritmetisk forstand» (1134a1, 26–27). Videre legger han til at «rettferdighet finnes bare blant folk hvis samkvem er regulert ved lov, og lov finnes bare blant folk hvor urettferdighet forekommer. For lovens rettferdighet er en sondring mellom det rette og det urette» (1134a1, 30–33). Rettferdighet er gjennomgående *politisk* og knyttet til lovregulerte menneskelige fellesskap, for eksempel bystater. Der hvor det er lov forekommer det også urettferdighet, noe som gjør at en trenger prosedyrer for å oppnå rettferdighet, altså «det like». Det er interessant at Aristoteles peker på at lovens rettferdighet er en «sondring», altså en form for utskilling eller inndeling. Det er nettopp i en slik prosess at upartiske perspektiv og en

Der hvor det er lov forekommer det også urettferdighet, noe som gjør at en trenger prosedyrer for å oppnå rettferdighet, altså «det like»

selvforståelse som borger i et fellesskap, er nødvendig for å kunne løse konflikter. Spørsmålet er imidlertid om dette alene er nok for et godt fellesskap i aristotelisk forstand. Spesiell rettferdighet gir borgerne et perspektiv i form av formale redskap for å løse konflikter, men problemet er om dette er «tykt» nok til å holde fellesskapet sammen. I neste del vil jeg undersøke begrepet om politisk vennskap som et mulig alternativ til politisk rettferdighet.

3. Politisk vennskap

I bok VIII, kapittel 1 gjør Aristoteles seg følgende tanker om forholdet mellom vennskap (*filia*) og rettferdighet:

Vennskap syntes også å holde statene sammen, og lovgiverne er mer opptatt av det enn av rettferdigheten, for samforstand synes å være noe som ligner vennskap, og det er særlig dette de tar sikte på, mens de er på vakt mot indre splid som den største fiende. Og så lenge man er venner, trenger man ingen rettferdighet, mens de som er rettferdige, trenger vennskap i tillegg, og det som er mest rettferdig, later i størst grad til å tilhøre vennskapet. (1155a3, 22–29)

Rett under sitatet (linje 29) hevdes det at vennskap ikke bare er nødvendig, men også edelt, et hovedpoeng i Sachs' argument. Det som ikke kommer klart frem i sitatet fra Sachs tidlig i denne artikkelen, er imidlertid at Aristoteles hevder lovgiverne sikter mot et mål om *samforstand* (*homonoia*), og at dette er noe som *ligner* vennskap. Det er altså ikke det samme som vennskap (*filia*). I sin innledning peker Sachs på samforstand som

Aristoteles' sannsynlige svar på hva fellesskapets målsetning er, men diskusjonen hans ser ut til å legge til grunn at samforstand og vennskap viser til samme type relasjoner (Sachs 2002:XXIII).

Det finnes alternative oversettelser av den siste setningen i sitatet. Der Rabbås skriver: «og det som er mest rettferdig, later i størst grad til å tilhøre vennskapet», oversetter David Ross den samme setningen med: «and the truest form of justice is thought to be a friendly quality». Lesley Brown viser i en fotnote i Ross' oversettelse at med «a friendly quality» sikter Aristoteles sannsynligvis til *rimelighet* (*epieikeia*), behandlet i bok V, kapittel 10 (Aristoteles 2009:252). Jeg vil argumentere for at Ross' oversettelse gir et mer presist bilde av hva Aristoteles mener i sitatet ovenfor.⁵ Følger man Ross' oversettelse, er to moment tydelige. For det første at lovgivernes siktemål er samforstand, og

at dette er noe som ligner vennskap. For det andre at den sanneste formen for rettferdighet ikke er noe tilhørende vennskapet, men snarere en form for vennskapelig kvalitet man kaller rimelighet. Begge disse begrepene blir behandlet i egne kapitler i *NE*. I det følgende vil jeg undersøke hvilken betydning Aristoteles legger i de to begrepene, og dermed klargjøre hva som utgjør politisk vennskap.

3.1. Samforstand

Samforstand blir behandlet i bok IX, kapittel 6. Aristoteles kaller det en «vennskapelig innstilling» (1167a1, 21). Dette innebærer at samforstand ikke bare gjelder enighet i oppfatninger, da slik enighet også forekommer blant mennesker som ikke kjenner til hverandre. Aristoteles påpeker i tillegg at det ikke er snakk om enighet om tema som for eksempel himmellegemene, ettersom dette ikke nødvendigvis innebærer noen form for vennskapelig innstilling. En bystat har samforstand, ifølge Aristoteles når «[dens medlemmer] er kommet frem til enighet om hva som er til gagn, og treffer de samme beslutningene, og gjør det som de i fellesskap har bestemt» (1167a1,27–28). Det er med andre ord tale om en grunnleggende overensstemmelse mellom borgerne. I et fellesskap preget av samforstand hersker det enighet om

de ting som kan etterstrebtes i handling, og særlig om de ting som er av stor betydning og som begge eller alle kan oppnå – som for eksempel når alle i bystaten er enige om at embetene skal besettes ved valg, eller at man skal alliere seg med spartanerne, eller at man skal gjøre Pittakos til hersker når han er villig. (1167a1, 28–32)

Samforstand innebærer altså at borgerne har sams grunnholdning til det man kan kalle bystatens basisinstitusjoner og deres funksjoner. Ikke bare det, men bystater i samforstand omfatter også enighet om hvem som bør styre. Konflikter om hvem som bør styre kan sies å være en hovedkilde til sosial ustabilitet, da dette også innebærer strid om hva som er rettferdig og fordelaktig for samfunnet. Et fellesskap i samforstand er dermed et fellesskap preget av politisk stabilitet, ikke indre strid. Aristoteles tydeliggjør dette ved å hevde at samforstand ikke bare er at man har det samme i tankene, man har også det samme i tankene for *den samme personen*: «slik som når både folket og de anstendige ønsker at de beste skal styre, for slik vil alle få det de streber etter» (1167a1, 37–1167b1, 1). Samforstand vil altså si at fellesskapet er enige om den politiske ordenen i bystaten og hierarkiet mellom borgerne. Aristoteles slutter av dette at samforstand synes å være *politisk* vennskap som «angår det gavnlige og det som bidrar til livet» (1167b1, 2–4). Aristoteles hevder videre at samforstand forekommer blant dem han omtaler som anstendige. De anstendige har samforstand overfor seg selv og andre, og er ikke omskiftelige i hva de ønsker. De ønsker ting som er rettferdige og gagnlige, og etterstreber disse i fellesskap (1167b1, 5–9). Det at de anstendige etterstreber ønsker i fellesskap gjør det naturlig å slutte at de også handler med tanke på det beste for fellesskapet. Dermed er det en form for realisering av meta-dygdene allmenn rettferdighet. I motsetning til dette, kan ikke de slette oppnå samforstand eller være venner. De slette ønsker seg mer av sin andel, men uten ønske om å ta på seg flere anstrengelser for å oppnå dette. Resultatet blir interne stridigheter der partene forsøker å tvinge hverandre til å gjøre det som er rettferdig, uten ønske om å gjøre dette selv (1167b1, 9–16).

Kraut (2002) argumenterer for at det er et sentralt skille mellom vennskap i betydningen *filia*, som favner om relasjoner fra gode vennskap til nyttevennkap mellom forretningsmenn, og vennskap i betydningen samforstand (*homonoia*). Samforstand er det *politiske* vennskapet som holder bystater sammen, og må derfor skilles fra alle varianter av alminnelig vennskap (*filia*). I tillegg påpeker Kraut at Aristoteles overraskende nok ikke gjør dette skillet klart



Illustrasjon: Åshild Aurlien

for leseren, men at det kun ligger underforstått i teksten. Mer presist sagt er *filia* de ulike venns­kapsrelasjoner en har til alle medborgere, relasjoner som i hovedsak er basert på nytte og gjensidig egeninteresse (Kraut 2002:466). I bok VIII, kapittel 9 beskriver Aristoteles disse venns­kapsrelasjonenes formål som «delvis gagn», eller streben etter noe «gavnlig i øyeblikket»:

[S]jøfolk søker for eksempel det gavnlige under overfarten med henblikk på å tjene penger eller noe slikt, mens soldater gjør det i felten, idet de begjærer enten penger eller seier eller en by, og likeledes når det gjelder folk fra samme stamme eller kommune. Noen former for fellesskap synes å oppstå på grunn av nytelse, nemlig religiøse samfunn og spiseklubber. (1160a1, 15–20)

Aristoteles understreker videre at alle slike fellesskap er underlagt, eller er deler av det politiske fellesskapet, samt at de ulike formene for vennskap avhenger av formen på fellesskapet de er del av (1160a1, 28–30). Med en util­strekkelig eller mislykket politisk organisering, for eksempel i et tyranni, blir også venns­kapsrelasjonene mellom borgerne skadelidende. Det er imidlertid noe uberegnelig med slike venns­kapsrelasjoner som sådan. Ifølge Kraut kan ikke denne typen relasjoner forhindre interne stridigheter i bystaten, da de bare bygger på gjensidig egeninteresse og har kortsiktige mål. Kraut hevder at «there is considerable political tension between them [borgerne], as there is in every relationship based entirely on mutual advantage» (2002:467).⁶ Når det eneste som holder individer sammen er en form for gjensidig egeninteresse, har de heller ingen omtanke for hverandre annet enn når det er til egen fordel. Det vil da potensielt gro frem en mistillit mellom borgerne ettersom hver enkelt mistenker de andre for å sikre seg mest mulig og yte minst mulig (Kraut 2002:467). Samfunnet står dermed på et ustabil grunnlag med potensiale for konflikt. I et slikt samfunn blir det nødvendig å benytte seg av redskap som det upartiske perspektivet, politisk rettferdighet, tilbyr for å unngå åpne konflikter og fraksjonering. Det er likevel usikkert om politisk rettferdighet vil ha noen stabiliserende rolle på lang sikt, da samarbeidet i fellesskapet stadig risikerer å splittes. Politisk rettferdighet gir borgerne muligheter til å løse enkeltkonflikter, men forhindrer ikke dyp fraksjonering av bystaten. Som Kraut er inne på, må dette ses i sammenheng med Aristoteles' påstand om at vennskap (*filia*) kan deles inn i nytte-, nytelses- og dygdsvenns­kap (NE bok VIII, kapittel 3). Bystater uten samforstand der borgerne venns­kapsrelasjon (*filia*) kun er basert på gjensidig nytte, mangler

felles dygder som skaper tillit og tilhørighet. I kontrast til dette er samforstand en langsiktig konsensus om den grunnleggende strukturen i samfunnet, noe som medfører at borgerne venns­kapsrelasjon (*homonoia*) også bygger på dygdsvenns­kap. Selvsagt holder borgerne sammen grunnet gjensidig nytte, men det er også en dypere tillit som karakteriserer fellesskapet. På grunn av at borgerne tillit og felles dygd, kan dermed ikke uenighet bli av en slik dypstikkende form som i samfunn uten samforstand. En kan dermed argumentere for at samforstand fører til harmoni omkring grunnstrukturen av samfunnet, mens rettferdighet kun sikrer samarbeid. Det taler også til støtte for Sachs' påstand at samforstand blir behandlet i bok IX om vennskap og ikke i bok V om rettferdighet.

3.2. Rimelighet

Rimelighet blir behandlet i bok V, kapittel 10, altså i boken som drøfter rettferdighet. Aristoteles diskuterer her forholdet mellom rimelighet og rettferdighet, de to er nemlig «hverken helt det samme eller av forskjellig art» (1137a1, 34–35). Aristoteles' hovedpoeng er at «det rimelige er det rette – ikke det vedtektsmessige rette, men derimot et korrektiv til det vedtektsmessige rette» (1137b1, 13–14). Det rimelige er bruk av skjønn i enkeltsaker der allmenne lover er for rigide og generelle.⁷ Rimelighet er derfor bedre enn en tolkning av rettferdighet som blir for rigid og generell. Den rimelige er dermed «den som beslutter seg til og utfører slike handlinger, og som ikke strengt holder på sin rett for enhver pris, men nøyer seg med mindre til tross for at han har loven på sin side» (1137b1, 35–1138a1, 1–3). Den rimelige person kan skille mellom rett og galt på bakgrunn av situasjonen han er i og dermed reflektere seg frem til når skjønnsbruk og kompromiss er nødvendig. Denne egenskapen gjør at personen kan ta avgjørelser når de formale rettferdighetsbestemmelsene ikke strekker til, samtidig som det er en forståelsesfull holdning overfor medborgere. Den rimelige person krever ikke sin andel eller å få sin vilje gjennom dersom det vil være til skade for flertallet av borgerne. Til dette kreves en sterk tillit til at fellesskapet en er del av, faktisk er til det beste for en selv og for sine medborgere. En rimelig person er med andre ord sikker på sin plass i fellesskapet og sikker på at fellesskapet er til det gode. Fordi han ser seg selv som del av en større helhet, går han dermed med på i noen tilfeller å gi fra seg sin rett. Det er nok derfor Aristoteles i Ross' oversettelse kaller rimelighet en «friendly quality». I tillegg ble rimelighet omtalt som den sanneste formen for rettferdighet, ettersom det er en egenskap som muliggjør samforstand mellom borgere. For Aristoteles blir rimelighet

dermed en type rettferdighet som ikke bare er formal, men som også innebærer å bruke dømmekraften riktig i møte med enkeltilfeller. Det er derfor mulig å koble rimelighet til «de anstendige» som Aristoteles omtalte i sammenheng med samforstand.

Det er tydelig hvordan de to prinsippene samforstand og rimelighet sammen utgjør det politiske vennskapet, og at dette er noe som sikrer stabilitet og harmoni i fellesskapet. Derfor er det ettertraktet fra lovgivernes side. Det formale perspektivet som spesiell rettferdighet tilbyr, gjør at borgerne kan fatte upartiske avgjørelser og samarbeide fordi det er nyttig. Det gir imidlertid ingen garanti for hvor forutsigbart dette samarbeidet blir. Det er derfor grunnlag for å hevde at fellesskap i samforstand befolket av rimelige individer, ikke trenger den formale, politiske rettferdigheten. De har allerede løst de grunnleggende spørsmålene om organisering av fellesskapet som samfunn uten samforstand strever med. Samforstand og rimelighet fører til en sterkere stabilitet og integrasjon enn politisk rettferdighet. Sachs har følgelig rett i sin påstand dersom det presiseres at det er *politisk* vennskap som erstatter politisk rettferdighet, og ikke vennskap i sin alminnelighet.

4. Politisk uenighet i det aristoteliske fellesskapet

Slik Aristoteles beskriver et samfunn bygd på politisk vennskap, er det nærliggende å gripe til organiske metaforer. Bilder av bier og maur tjener til å illustrere hvordan menneske i bystaten oppnår goder i fellesskap ved hjelp av arbeidsdeling (f.eks. Fossheim 2013:70). Bernard Yack (1985) er imidlertid kritisk til for stor vekt på slike metaforer, ettersom de ensidig framhever organisk karakter og felles identitet i Aristoteles' politiske filosofi. Yack hevder metaforene overser plassen konflikt og uenighet blir gitt i Aristoteles' samfunn (1985:92). Ideen om politisk fellesskap blir frakoblet politisk konflikt, og det blir slik skapt et til tider statisk bilde av menneskelige samfunn. Yack tar utgangspunkt i *Politikk*, der Aristoteles beskriver mennesket som et «politisk dyr» (*zoon politikon*). Bier og maur får også denne betegnelsen, men mennesket beskrives som mer politisk enn dem fordi vi har *logos*, her forstått som evne til rasjonell tale: «It is our capacity for reasoned speech (logos) which demonstrates to Aristotle that we are more political in our behaviour than bees» (Yack 1985:96). Rasjonell tale gir mennesket mulighet til å resonnerer over hva som er gagnlig og skadelig og videre hva som er rettferdig og urettferdig. Ulike resonnement gir opphav til uenighet og dette gjør at mennesket alltid må argumentere for synspunktene sine. Aristoteles' mennesker er ifølge Yack *argumenterende* dyr: «Individuals

coming together out of need will argue about the advantage and the harmful» (Yack 1985:97). Politisk fellesskap er følgelig et argumenterende fellesskap («community of argument», Yack 1985:102). Dette får følger for det politiske vennskapet.

Yack gjør et skille mellom det intime vennskapet (*hetairoi*) og vennskap generelt (*filia*), og det er under *filia* Yack inkluderer det politiske vennskapet (1985:104–105). Ifølge Yack oppstår det problemer fordi politisk vennskap både bygger på nytte og på at borgerne har felles dygder. Grobunnen for politiske konflikter kommer av at politiske vennskap «leads individuals to expect more from their friends than they can possibly deliver» (Yack 1985:106). Mistenksomhet er derfor en uunngåelig følge av politiske vennskap. Dette kan hverken løses ved å gjøre det politiske vennskapet mer likt det intime vennskapet, eller mer likt en nyttebasert kontrakt. Konflikt og fellesskap henger dermed tett sammen grunnet de urealistiske forventningene borgere bygger opp overfor hverandre. Uenighet og konflikt muliggjøres ved menneskets argumenterende natur. Her vil jeg legge til at evnen til argumentasjon også muliggjør overbevisning og problemløsning.

Yacks lesning av Aristoteles er interessant fordi den tydeliggjør de mer dynamiske sidene ved fellesskapet, men det er problematisk at Yack ikke peker på samforstand som en karakteristisk del av politisk vennskap. Ved kun å dele vennsapsrelasjoner inn i *hetairoi* og *filia*, overser Yack den mer spesifikke vennsapsrelasjonen som *homonoia* er. Hans bilde av politisk vennskap blir dermed upresist. Jeg mener det er riktig å legge til grunn at mennesket er et argumenterende dyr og at dette nødvendigvis medfører en viss meningsbrytning i politiske fellesskap. Dette er imidlertid av et positivt slag i samfunn med politisk vennskap, forstått som fellesskap i samforstand befolket av rimelige borgere. Diskusjonen ovenfor har vist at det ikke er riktig at politisk vennskap fører med seg mistenksomhet og mistillit. Det er imidlertid heller ikke riktig å slutte at politisk vennskap fører til et statisk fellesskap uten

utvikling. Drøftingen ovenfor viser hvordan samforstand innebærer en grunnleggende konsensus om bystatens basisinstitusjoner, mens rimelighet innebærer å utvise skjønn i enkeltsituasjoner og overfor fellesskapets behov. Det er et samfunn som har løst problemer knyttet til *stabilitet* og borgerne er slik trygge på hverandre, og på at fellesskapet står på et solid grunnlag. Det er dermed ikke sagt at en slik harmoni omkring grunnstrukturen hindrer enhver form for uenighet og konflikt, og heller ikke at dette er ønskelig fra Aristoteles' side. Grunnstrukturen ligger fast og det er fravær av indre strid omkring hvem som skal styre

og omkring de store politiske linjene, men uenighet må ikke forveksles med strid. Uenighet i enkeltsaker forblir en del av politiske samfunn, også der en finner politisk vennskap. Det sentrale er at uenigheten i samfunn bygd på politisk vennskap ikke får en slik destruktiv karakter som i samfunn uten samforstand og uten rimelige borgere. Ettersom borgerne søker det gode *i fellesskap* og uenigheten kan spilles ut på bakgrunn av sterke tillitsrelasjoner og stabile institusjoner, er det grunn til å anta at politiske konflikter her skaper en positiv dynamikk mot realisering av det gode liv. Jeg vil dermed hevde at politisk vennskap skaper et *integrert* fellesskap, men ikke et monolittisk. Til sist er det også grunnlag for å hevde at i et slikt samfunn vil borgernes handlinger, også når de er uenige, være motivert av ønsker om det felles beste. Slik er politisk vennskap en sterkere realisering av meta-dygden allmenn rettferdighet enn hva politisk rettferdighet er.

5. Konkluderende merknader

I denne artikkelen har jeg argumentert for at Aristoteles utformer et begrep om politisk vennskap som innebærer stabilitet og integrasjon som ikke kan sikres av politisk rettferdighet alene. Følgelig er Sachs' påstand rimelig der-

som «vennskap» forstås politisk, og ikke allment. Politisk vennskap innebærer to egenskaper, nemlig at borgernes vennsapsrelasjon er samforstand (*homonoia*) og at borgerne besitter den vennskapelige kvaliteten rimelighet (*epieikeia*). Dette medfører at samfunnet kjennetegnes ved fravær av indre strid og med konsensus om basisinstitusjonene. Politisk vennskap løser dermed stabilitetsproblemer og er derfor noe lovgivere sikter mot. Politisk rettferdighet er derimot et formalt perspektiv for å modellere upartiskhet og gir borgerne prosedyrer for å oppnå det like. Dette viser seg imidlertid ikke å være «tykt» nok til å hindre indre stridigheter og mistillit, ettersom borgernes vennsapsrelasjoner (*filia*) hovedsakelig er rettet mot nytte og kortsiktige mål. Dermed er et fellesskap bygd på politisk vennskap et høyere ideal enn politisk rettferdighet, som kun muliggjør nødvendig samarbeid. Til sist utelukker ikke politisk vennskap diskusjon og uenighet mellom borgere. Det er fravær av strid og fraksjonering fellesskapet kjennetegnes av, og dette er ikke det samme som fravær av all politisk diskusjon og uenighet. Konsensusen om basisinstitusjonene gjør heller at uenigheten spiller en positiv rolle, da enhver borger ved hjelp av argumentasjon søker realiseringen av det gode for fellesskapet.

LITTERATUR

- Aristoteles. 2013, *Den nikomakiske etikk*, Rabbås, Ø. og Stigen, A. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
- . 2009, *The Nicomachean Ethics*, Ross, D. (overs.), revidert og med introduksjon og noter av Brown, L., Oxford University Press, Oxford.
- Fossheim, H.J. 2013, «Aristoteles – læren om det politiske dyret» i *Politisk filosofi fra Platon til Hannah Arendt*, 65–91, Pedersen, J. (red.), Pax Forlag, Oslo.
- Kraut, R. 2002, Aristotle: *Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Sachs, J. 2002, «Introduction», i Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Focus Philosophical Library, Newburyport, MA.
- Schofield, M. 2006, «Aristotle's Political Ethics», i *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 305–322, Kraut, R. (red.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Young, C.M. 2006, «Aristotle's Justice», i *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 179–197, Kraut, R. (red.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Yack, B. 1985, «Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy», *The Review of Politics*, 47:1. 92–112.

NOTER

¹Malcolm Schofield argumenterer i artikkelen «Aristotle's Political Ethics» (2006) for at NE som helhet må leses innenfor en politisk kontekst, da etikk og politikk for Aristoteles tilhører samme sfære. Aristoteles omtaler selv NE som «en slags statsmannskunst» (1094b1,12).

²Prinsippet om gjensidighet (kapittel 5) blir for eksempel ikke drøftet her. Se Kraut (2002:151–156) for en redegjørelse for gjensidighetsprinsippet. Ifølge Kraut knytter Aristoteles også gjensidighet til en måte å oppnå «det like» på. Gjensidighet har slik samme formål som de andre formene for rettferdighet (Kraut 2002:151).

³Alle norske oversettelser er fra Rabbås' oversettelse i Aristoteles (2013).

⁴Se fotnote 117 i Rabbås' oversettelse av NE.

⁵I Sachs' oversettelse heter det for øvrig «inclines towards friendship».

⁶Se for eksempel NE bok VIII, kapittel 3, der vennskap basert på nytte blir gitt en ustabil natur. Det er da naturlig å trekke slutningen at dette også gjelder på samfunnsnivå.

⁷En interessant kobling, som ikke kan følges videre her, er om rimelighet kan knyttes til det Aristoteles omtaler som praktisk klokskap eller etisk dømmekraft (fronesis), da de begge dreier seg om å utøve dygd i konkrete situasjoner. På samme vis kan et fellesskap i samforstand knyttes til den faste, men aktive karakteren en person med dygd har, det Sachs kaller «stable equilibrium» (2002:xiv). En stabil likevekt ligger til grunn for fellesskapet, samtidig som det er et dynamisk samfunn. Følgende er det fellestrekk mellom eudaimonia på individnivå og på samfunnsnivå, der de to delene av politisk vennskap kan sies å være nødvendige for å nå målet om et lykkelig fellesskap.